El evangelio de la familia

Walter Kasper



ST BREVE

Walter Kasper

El evangelio de la familia

Sal Terrae

Título del original:
IL VANGELO DELLA FAMIGLIA

El presente volumen se publica con la colaboración
del Instituto de Teología, Ecumenismo y Espiritualidad
«Cardenal Walter Kasper»,
vinculado a la Escuela Superior
de Filosofía y Teología de Vallendar (Alemania)

Traducción:
José Pérez Escobar

Grupo de Comunicación Loyola
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria) – España
Tfno.: +34 942 369 198 / Fax: +34 942 369 201
salterrae@salterrae.es / www.salterrae.es

Imprimatur:
Mons. Vicente Jiménez Zamora
Obispo de Santander
24-02-2014

Diseño de cubierta:
María José Casanova

Edición Digital
ISBN: 978-84-293-2173-9

Abreviaturas

AA = Concilio Vaticano II, *Apostolicam Actuositatem*, Decreto sobre el apostolado de los laicos, Roma 1965.

AG = Concilio Vaticano II, *Ad Gentes*, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, Roma 1965.

CatIglCat = Catecismo de la Iglesia Católica, Madrid 1993.

CIC = Código de Derecho Canónico, Madrid 1984.

DH = H. Denzinger – P. Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 2000.

DV = Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, Constitución dogmática sobre la divina Revelación, Roma 1965.

EG = Papa Francisco, *Evangelii gaudium*, Exhortación apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual, Roma 2013.

EN = Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, Exhortación apostólica sobre la evangelización en el mundo actual, Roma 1975.

FC = Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, Exhortación apostólica sobre la misión de la familia cristiana en el mundo actual, Roma 1981.

GS = Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, Roma 1965.

LG = Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, Constitución dogmática sobre la Iglesia, Roma 1964.

UR = Concilio Vaticano II, *Unitatis Redintegratio*, Decreto sobre el ecumenismo, Roma 1964.

Prólogo

El presente librito, *El evangelio de la familia,* contiene el informe que, con el mismo título, presenté en Roma, por invitación del papa Francisco, en el transcurso del Consistorio extraordinario de los cardenales (20 y 21 de febrero de 2014). El objetivo consistía en proporcionar una base teológica para el subsiguiente debate entre los cardenales y, de este modo, propiciar un diálogo pastoral, teológicamente motivado, en el próximo proceso sinodal que habrá de tener lugar en el Sínodo extraordinario de los obispos, en el otoño de 2014, y en el Sínodo ordinario de los obispos en 2015. Con el consenso del papa, debían abordarse además en este informe determinadas cuestiones que a veces son objeto de controversia en la Iglesia.

El tema del proceso sinodal, *Retos pastorales que plantea la familia en el contexto de la evangelización*, indica claramente que las cuestiones pastorales acuciantes no pueden ser tratadas aisladamente, sino tan solo en el contexto global del evangelio y la tarea evangelizadora, que es común a todos los bautizados. Por eso en el debate deberán participar además, con sobrado motivo, cristianos que viven las situaciones familiares, a veces bastante difíciles.

La publicación no pretende anticipar la respuesta del Sínodo, sino, más bien, abordar las distintas cuestiones y preparar las bases para su discusión. A una respuesta, que esperamos sea unánime, únicamente podemos llegar a través de la reflexión sobre el mensaje de Jesús, a través de un intercambio –siempre abierto a la escucha– de experiencias y argumentos y, sobre todo, a través de la oración en común para recibir el Espíritu Santo de Dios. A este fin querrían prestar una modesta aportación las presentes páginas.

Roma, en la Fiesta del apóstol Matías,

24 de febrero de 2014.

Cardenal Walter Kasper

Introducción:
El redescubrimiento
del evangelio de la familia

En este año internacional de la familia, el papa Francisco ha invitado a la Iglesia a celebrar un proceso sinodal dedicado a *Los desafíos pastorales sobre la familia en el contexto de la evangelización*. En la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* escribe: «La familia atraviesa una *profunda crisis cultural*, como todas las comunidades y vínculos sociales. En el caso de la familia, la fragilidad de los vínculos resulta especialmente grave, porque se trata de la célula básica de la sociedad» (*EG* 66).

Muchas familias se enfrentan hoy a grandes *dificultades*. Muchos millones de personas se encuentran en situaciones de migración, huida y alejamiento, o en condiciones de miseria indignas del hombre, en las que no es posible una vida familiar ordenada. El mundo actual está viviendo una *crisis antropológica*. El individualismo y el consumismo ponen en entredicho la cultura familiar tradicional. Las *condiciones económicas y laborales* hacen a menudo difícil la convivencia y la cohesión en el seno de la familia. De ahí que haya aumentado dramáticamente el número de los que tienen miedo a fundar una familia o de quienes fracasan en la realización de su proyecto de vida, así como crece también el número de niños que no tienen la suerte de crecer en una familia debidamente estructurada.

La Iglesia, que comparte los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres (cf. *GS* 1), se ve desafiada por esta situación. Con ocasión del último año de la familia, el papa Juan Pablo II retocó las palabras de la encíclica *Redemptor hominis* (1979), «el hombre es el camino de la Iglesia», afirmando que «la familia es el camino de la Iglesia» (2 de febrero de 1994), porque normalmente la persona nace en una familia y crece en el seno de la misma. En todas las culturas de la historia de la humanidad, la familia es el camino normal de la persona. También hoy, muchos jóvenes buscan *la felicidad en una familia estable*.

No obstante, debemos ser sinceros y admitir que se ha abierto un *abismo* entre la *doctrina de la Iglesia* sobre el matrimonio y la familia y las *convicciones vividas por muchos cristianos*, a muchos de los cuales la doctrina de la Iglesia les resulta muy alejada de la realidad y de la vida. Pero podemos igualmente decir, y decirlo con gozo, que hay también *familias excelentes* que hacen todo lo posible por vivir la fe de la Iglesia y dar testimonio de la belleza y la alegría de la fe vivida en el seno de la familia. A menudo son una minoría, pero son *una minoría significativa*.

La situación actual de la Iglesia no es una situación inédita. También la Iglesia de los primeros siglos se encontraba con concepciones y modelos de matrimonio y de familia muy diferentes del predicado por Jesús, que era muy novedoso tanto para los judíos como para los griegos y los romanos. Por consiguiente, nuestra postura hoy no puede ser

de adaptación liberal al *status quo*, sino que ha de ser una *postura radical*, que vaya a las raíces, es decir, al evangelio, y desde ahí mire *hacia delante*. Por tanto, será tarea del proceso sinodal proclamar de nuevo *la belleza y la alegría del evangelio de la familia*, que es «siempre el mismo» y, sin embargo, «siempre nuevo» (cf. *EG* 11).

La presente intervención no puede afrontar todas las cuestiones actuales ni pretende anticipar los resultados del Sínodo (*sýn-odos*), es decir, del camino (*hodós*) común (*sýn*) de toda la Iglesia, el *camino de la atenta escucha recíproca*, *del diálogo y de la oración*. Esta contribución quiere ser, más bien, una especie de *obertura* que introduzca el tema, con la esperanza de que al final obtengamos una *sym-phōnía*, un conjunto armónico de todas las voces en la Iglesia, incluidas aquellas que en este momento son en parte disonantes.

No se trata ahora de *reafirmar la doctrina de la Iglesia sobre la familia*[1]. Nos preguntamos por el *evangelio de la familia*, y de este modo *retornamos a la fuente* de la que brotó dicha doctrina. Como ya afirmaba el Concilio de Trento, el evangelio creído y vivido en la Iglesia es la «fuente de toda verdad salvífica y de toda disciplina de las costumbres» (*DH* 1.501; cf. *EG* 36). Esto significa que la doctrina de la Iglesia no es una laguna estancada, sino un torrente que brota de la fuente del evangelio y en el cual ha confluido la experiencia de fe del pueblo de Dios de todos los siglos. Es una *tradición viva* que hoy, como muchas otras veces a lo largo de la historia, ha llegado a un punto crítico y que, teniendo a la vista los «signos de los tiempos» (*GS* 4), exige ser continuada y profundizada[2].

¿Qué es este *evangelio*? No es un código jurídico. *Es luz y fuerza de la vida*, *que es Jesucristo*. El evangelio da lo que exige. Solo a su luz y en su fuerza es posible entender y cumplir los mandamientos. Para Tomás de Aquino la ley de la nueva alianza no es una *lex scripta*, sino la *gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi*. Sin el Espíritu que actúa en los corazones, la letra del evangelio es una ley que mata (2 Cor 3,6)[3]. Por consiguiente, el evangelio de la familia no quiere ser una carga, sino, en cuanto don de la fe, una alegre noticia, luz y fuerza de la vida en la familia.

Llegamos así al punto central. Los sacramentos, también el del matrimonio, son *sacramentos de la fe*. *Signa protestantia fidem*, dice Tomás de Aquino[4]. El Concilio Vaticano II corrobora esta afirmación. Dice de los sacramentos: «No solo suponen la fe, sino que, a la vez, la alimentan, la robustecen y la expresan» (*SC* 59). También el sacramento del matrimonio puede ser eficaz y ser vivido únicamente en la fe. Por tanto, la *pregunta fundamental* es: ¿cómo es la *fe de los futuros esposos y de los cónyuges*? En los países de arraigada cultura cristiana asistimos hoy a la quiebra de las que, durante siglos, han sido obviedades de la fe cristiana y de la concepción natural del matrimonio y de la familia. Muchas personas están bautizadas, pero no evangelizadas. Dicho de manera un tanto paradójica, son catecúmenos bautizados, cuando no directamente paganos bautizados.

En esta situación no podemos *ni* partir de una lista de doctrinas y mandamientos *ni* quedarnos en las llamadas «cuestiones candentes». No queremos ni podemos eludir nada de todo ello, pero sí debemos partir de un modo radical, es decir, *de la raíz de la fe*, de los *primeros elementos de la fe* (Heb 5,12), y recorrer, paso a paso, *un camino de fe* (*FC* 9; *EG* 34-39)[5]. Dios es un Dios del camino: en la historia de la salvación, ha recorrido un camino con nosotros; también la Iglesia ha recorrido en su historia un camino que hoy debe recorrer de nuevo junto a los hombres y mujeres de nuestro tiempo. No pretende *imponer la fe a nadie*, sino tan solo *presentarla* y *proponerla* como camino hacia la felicidad. El evangelio únicamente puede convencer por sí mismo y por medio de su profunda belleza.

---

1. Entre los documentos más importantes, véase CONCILIO DE TRENTO, en *DH* 1.797-1.816; CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes* 47-52 (*GS*); Carta apostólica postsinodal *Familiaris consortio* (1981) (*FC*); *Catecismo de la Iglesia Católica* (1993) 1.601-1.666 (*CatIglCat*); Carta apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis* (2007) 27-29; Encíclica *Lumen Fidei* (2013) 52s.

2. Sobre la cuestión del desarrollo doctrinal: CONCILIO VATICANO I (*DH* 3.020) y CONCILIO VATICANO II (*DV* 8). J.H. NEWMAN, *Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845); Y. CONGAR, *La tradition et les traditions*, Paris 1960, p. 1.963.

3. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I/II q. 106 a. 1 y 2; cf. *EG* 37.

4. *Ibid.*, III q. 62 a. 4.

5. Cf. Apéndice I.

1
La familia en el orden de la creación

El evangelio de la familia, que se remonta a los *orígenes de la humanidad*, le ha sido dado a esta por el Creador en su camino. Así, la institución del matrimonio y de la familia es apreciada en todas las culturas de dicha humanidad. La familia es entendida como *comunidad de vida entre hombre y mujer, junto con sus hijos*. Esta tradición de la humanidad tiene *diferentes características* en las diversas culturas. Originariamente, la familia estaba inserta en la gran familia o en el clan. Aun con todas las diferencias particulares, la institución familiar es *el orden original de la cultura de la humanidad*. No puede prosperar la idea de establecer hoy una nueva definición de la familia que contradiga o cambie la tradición cultural de toda la historia de la humanidad.

Todas las culturas antiguas consideraban sus costumbres y leyes como pertenecientes al *orden familiar en cuanto orden divino*. De que fueran respetadas dependían la existencia, el bien y el futuro del pueblo. En el contexto del período axial, los griegos hablaban –de una manera que ya no era mitológica, sino, en cierto sentido, ilustrada– de la existencia de un *orden basado en la naturaleza del hombre*. San Pablo hizo suyo este modo de pensar y habló de una ley moral natural, inscrita por Dios en el corazón de todo hombre (Rm 2,14s).

Todas las culturas conocen, de un modo u otro, la *regla de oro*, que exige respetar al otro como a uno mismo y que fue corroborada por Jesús en el sermón del monte (Mt 7,12; Lc 6,31). En dicha regla está plantado, cual semilla, el mandamiento del amar al prójimo como a uno mismo (Mt 22,39). La regla de oro es considerada una síntesis del derecho natural y de lo que enseñan la ley y los profetas (Mt 7,12; 22,40; Lc 6,31)[6].

El derecho natural, que encuentra su expresión en la regla de oro, hace posible el *diálogo con todas las personas de buena voluntad*. Nos ofrece un criterio para evaluar la poligamia, los matrimonios forzados, la violencia en el matrimonio y en la familia, el machismo, la discriminación de las mujeres, la prostitución, las condiciones económicas modernas, hostiles para la familia, y las situaciones laborales y salariales. La pregunta decisiva es siempre la siguiente: ¿qué es lo que, en la relación entre el hombre, la mujer y los hijos, corresponde al *respeto de la dignidad del otro*?

Aun siendo útil, el derecho natural sigue resultando un tanto genérico y, tratándose de cuestiones concretas, incluso ambiguo. En esta situación, nos ha salido Dios al encuentro en la revelación. *La revelación interpreta de un modo concreto lo que podemos reconocer desde el punto de vista del derecho natural*. El Antiguo Testamento se inspiró en la sabiduría de la tradición del antiguo Oriente de su tiempo y, a través de un largo proceso educativo, fue progresivamente purificándola y perfeccionándola a la luz de la fe en Yahvé. La *segunda tabla del decálogo* (Ex 20,12-17; Dt 5,16-21) es el resultado de dicho proceso, que el propio Jesús confirmó (Mt 19,18s). Por su parte, los

Padres de la Iglesia estaban convencidos de que los mandamientos de la segunda tabla del decálogo coincidían en esencia con todos los mandamientos de la conciencia moral común de los seres humanos.

Los mandamientos de la segunda tabla del decálogo no son, por consiguiente, una moral especial judeo-cristiana, sino *tradiciones particularizadas de la humanidad*. En ellos se confían a la protección particular de Dios los valores fundamentales de la vida familiar: el respeto a los padres y el cuidado de estos en su ancianidad, la inviolabilidad del matrimonio, la protección de la nueva vida humana que nace del matrimonio, la propiedad como base para la vida de la familia y las relaciones recíprocas veraces, sin las que no puede existir la comunidad.

Con estos mandamientos se ofrece a la humanidad un *modelo*, una especie de *brújula* para el camino. Por eso la Biblia no entiende estos mandamientos como una carga y una limitación de la libertad, sino que se alegra del mandamiento de Dios (Sal 1,2; 112,1; 119). Son *indicaciones acerca del camino que conduce a una vida feliz y plenamente realizada*. No pueden serle impuestos a nadie, pero sí proponérselos a todos, con toda razón, como camino hacia la felicidad

En el Antiguo Testamento, el evangelio de la familia llega a su conclusión en los *dos primeros capítulos del Génesis*, que también contienen antiquísimas tradiciones de la humanidad, interpretadas de manera crítica y profundizadas a la luz de la fe en Yahvé. Cuando se estableció el canon de la Biblia, fueron puestos al principio, de modo programático, como ayuda hermenéutica para la lectura e interpretación de la Escritura. En ellos se presenta el plan original de Dios sobre la familia. Y es posible extrapolar de ellos *tres afirmaciones fundamentales*:

1. «*Creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó*» (Gn 1,27). En su doble género, el ser humano es la buena, más aún, la óptima creación de Dios. *No* fue creado como *single* (solo). «No está bien que el hombre esté solo; voy a crearle una ayuda adecuada» (2,18). Por eso Adán acoge a la mujer con una gozosa exclamación de bienvenida (2,23). *El hombre y la mujer han sido dados por Dios el uno al otro*. Deben completarse y sostenerse, complacerse y encontrar la alegría el uno en el otro.

Ambos, *hombre y mujer, en cuanto imagen de Dios, poseen la misma dignidad*. No hay lugar para la discriminación de la mujer. Pero el hombre y la mujer no son simplemente iguales. Su igualdad en la dignidad se fundamenta, al igual que su diversidad, en la creación. No se las regala nadie, ni siquiera ellos a sí mismos. Nadie es hombre o mujer en virtud de su respectiva cultura, como afirman algunas recientemente[7]. *El ser hombre o el ser mujer se basa ontológicamente en la creación*. La igual dignidad de su diversidad explica la atracción que sienten el uno por el otro y que es celebrada por los mitos y los grandes poemas de la humanidad, así como por el *Cantar de los Cantares* en el Antiguo Testamento. Pretender hacerlos iguales por razones ideológicas destruye el amor erótico. La Biblia entiende este amor como unión para llegar a ser una sola carne,

es decir, como una comunidad de vida que incluye el *sexo* y el *eros, así como la amistad humana* (Gn 2,24). En este sentido amplio, *el hombre y la mujer han sido creados para el amor* y son imagen de Dios, que es amor (1 Jn 4,8).

Como imagen de Dios, el amor humano es algo *grande y hermoso*, pero no es divino en sí mismo. La Biblia desmitifica la «baalización» de la sexualidad en el antiguo Oriente, expresada en la prostitución sagrada, y condena la disolución como idolatría. Si un miembro de la pareja deifica al otro y espera de él que le prepare el cielo en la tierra, entonces el otro se siente, forzosamente, demasiado presionado, por lo que no puede sino decepcionar. *Muchos matrimonios fracasan a causa de estas expectativas excesivas*. La comunidad de vida entre hombre y mujer, junto con sus hijos, solo puede ser feliz si todos ellos se entienden recíprocamente como un don que los trasciende. Así, la creación del hombre desemboca en el día séptimo con la *celebración del šabbāth*. El ser humano no ha sido creado como fuerza de trabajo, sino para el *šabbāth*. Como día en el que ser libres para Dios, el *šabbāth* debe ser también un día en el que ser libres para la fiesta y la celebración común, un día de tiempo libre para pasarlo con y para el otro (cf. Ex 20,8-10; Dt 5,12-14). El *šabbāth*, o bien el domingo, como día de la familia, es algo que deberíamos aprender de nuevo de nuestros amigos judíos.

2. «*Dios los bendijo y les dijo: "Sed fecundos y multiplicaos"*» (Gn 1,28). El amor entre el hombre y la mujer no está cerrado en sí mismo, sino que se trasciende y se concreta en los hijos que nacen de ese amor. *El amor entre un hombre y una mujer y la transmisión de la vida son inseparables*. Lo cual no se refiere únicamente al acto procreador, sino que va aún más allá. El primer nacimiento prosigue en el segundo, el social y cultural, en la introducción a la vida y a través de la transmisión de los valores de dicha vida. Por eso, los hijos necesitan el espacio de protección y de seguridad afectiva en el amor de los padres; e, inversamente, los hijos refuerzan y enriquecen el vínculo de amor de los padres. Los niños son una alegría, no una carga.

La fecundidad no es para la Biblia una realidad meramente biológica. *Los hijos son fruto de la bendición de Dios*. La bendición es el poder de Dios en la historia y en el futuro. La bendición en la creación prosigue en la promesa a Abrahán de la descendencia (Gn 12,2s; 18,18; 22,18). De este modo, la potencia vital de la fecundidad, divinizada en el mundo antiguo, se entrelaza con la acción de Dios en la historia. *Dios pone el futuro del pueblo y la existencia de la humanidad en las manos del hombre y de la mujer*.

El tema de la *paternidad responsable* tiene un significado más profundo que el que suele atribuírsele habitualmente. Significa que Dios confía lo más valioso que puede dar, es decir, la vida humana, a la responsabilidad del hombre y de la mujer. Ellos pueden decidir responsablemente el número y el momento del nacimiento de sus hijos. Deben hacerlo desde la responsabilidad ante Dios y el respeto a la dignidad y el bien de la pareja, desde la responsabilidad con respecto al bien de los hijos y desde la responsabilidad para con el futuro de la sociedad y el respeto a la naturaleza humana (*GS* 50). La resultante no es una casuística, sino una *figura sensata vinculante*, cuya

realización concreta se confía a la responsabilidad del hombre y de la mujer[8]. A ellos se les da la responsabilidad del futuro. El futuro de la humanidad pasa por la familia. Sin la familia no hay futuro, sino envejecimiento de la sociedad, un peligro evidente para las sociedades occidentales.

3. «*Llenad la tierra y sometedla*» (Gn 1,28). A veces, las palabras «someter» y «dominar» se han entendido en el sentido de sojuzgamiento violento y de explotación, atribuyendo al cristianismo la culpa de los problemas medioambientales. Los biblistas han demostrado que estas dos palabras no han de entenderse en el sentido de un sometimiento y un dominio violento. El segundo relato de la creación habla de cultivar y guardar (2,15). Por consiguiente, se trata –como decimos hoy– de la *misión cultural del hombre*. El hombre debe cultivar y cuidar la tierra como un jardín, debe ser el guardián del mundo y transformarlo en un ambiente de vida digno del hombre. Esta tarea no corresponde únicamente al hombre, sino *al hombre y a la mujer conjuntamente*. A su cuidado y a su responsabilidad es confiada no solo la vida humana, sino también la tierra en general.

Con esta misión cultural, una vez más, la relación entre hombre y mujer se trasciende a sí misma. No es mero sentimentalismo autocomplaciente; el ser humano no debe encerrarse en sí mismo, sino abrirse a la misión para el mundo. La familia no es solo una comunidad personal privada. Es la *célula fundamental y vital de la sociedad*. Es la *escuela de humanidad* y de las virtudes sociales, necesarias para la vida y el desarrollo de la sociedad (*GS* 47; 52). Es fundamental para el nacimiento de una *civilización del amor*[9] y para la humanización y la personalización de la sociedad, sin la cual se convierte en una masa anónima. En este sentido, puede hablarse de una tarea social y política de la familia (*FC* 44).

Como institución primordial de la humanidad, la familia es más antigua que el Estado y tiene su derecho propio con respecto a este. En el orden de la creación no se habla nunca de «Estado», el cual debe, en la medida de lo posible, sostener y promover la familia, pero no puede interferir en sus derechos propios. Los derechos de la familia, indicados en la *Carta de los derechos de la familia*, se fundan en el orden de la creación (*FC* 46). La *familia*, *en cuanto célula fundamental del Estado y de la sociedad*, es al mismo tiempo modelo fundamental del Estado y de la humanidad como única familia humana[10]. De ello se derivan determinadas consecuencias para una especie de orden familiar en la distribución equitativa de los bienes, así como para la paz en el mundo (*EG* 176-258). El evangelio de la familia es al mismo tiempo un evangelio para el bien y para la paz de la humanidad.

---

6. Así reza la definición del derecho natural en el *Decretum Gratiani* (D. 1. d.a.c. 1), que fue determinante para la tradición del derecho natural en el Medievo y a comienzos de la Edad Moderna, así como en el cristianismo original de la Reforma.

7. De la distinción entre *sex*, la sexualidad biológica, y *gender*, su configuración socio-cultural, hay quienes deducen la existencia de una igualdad fundamental y, por lo tanto, una variedad legítima de las expresiones de la sexualidad (monógama, polígama, heterosexual, homosexual y transexual). Detrás de esta opinión se esconde un dualismo neognóstico o neocartesiano entre alma y cuerpo, que ignora la unidad y la totalidad del ser humano (cf. 1 Cor 1,12-20). Según la convicción cristiana, el cuerpo, incluida su sexualidad, es el símbolo real del alma, y el alma es la forma del ser que caracteriza al cuerpo. Conviene añadir que la constatación de una diferenciación no implica ni justifica discriminación alguna (*CatIglCat* 2.357-2.359).

8. La encíclica *Humanae vitae* (1968), de Pablo VI, sobre la paternidad responsable puede interpretarse, a partir de su enfoque general personal, en este sentido pleno. Lo mismo puede decirse de la *FC* 29 y 31s.

9. Benedicto XVI, *Caritas in veritate* (2009) 1-9; 30; 33.

10. Véase, al respecto, la Carta *de los derechos de la familia* del Pontificio Consejo para la Familia (1983) y el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* del Pontificio Consejo «Justicia y Paz» (2004), 209-254.

2
Las estructuras de pecado en la vida de la familia

Cuanto hemos dicho hasta ahora constituye un cuadro ideal, pero no es, de hecho, la realidad de las familias, como también lo sabe perfectamente la Biblia. Así, a los capítulos 1 y 2 del Génesis les sigue el capítulo 3, con la *expulsión del paraíso* y de la realidad conyugal y familiar paradisíaca. La alienación del hombre respecto de Dios tiene como consecuencia la *alienación en el hombre y entre los hombres*. En el lenguaje de la tradición teológica definimos esta alienación como «concupiscencia», que no debe entenderse solamente como deseo sexual desordenado. Para evitar este malentendido se habla hoy con frecuencia de «estructuras de pecado» (*FC* 9), que dejan sentir su peso también sobre la vida de la familia. La Biblia ofrece una descripción realista de la *conditio humana* y de su interpretación a partir de la fe.

La *primera alienación* acontece entre el hombre y la mujer. Sienten vergüenza el uno ante el otro (3,10). La vergüenza demuestra que *se ha perturbado la armonía original entre cuerpo y espíritu* y que el hombre y la mujer se han alienado el uno respecto del otro. El afecto degenera en el deseo recíproco y en el dominio del hombre sobre la mujer (3,16). Se reprochan y se acusan mutuamente (3,12). Violencia, celos y discordia se insinúan en el matrimonio y en la familia.

La *segunda alienación* se refiere de un modo particular a *las mujeres y a las madres*, que ahora deben dar a luz a sus hijos con sufrimiento y dolor (3,16). Deben también criarlos con dolor. ¿Cuántas madres se lamentan y lloran por sus hijos al igual que Raquel lloró por los suyos sin querer que la consolaran (Jr 31,15; Mt 2,18)?

La alienación se refiere también a la *relación del hombre con la naturaleza* y con el mundo. La tierra ya no es un hermoso jardín: ahora tiene espinas y cardos, es indomable y hostil, y el trabajo se ha hecho duro y difícil. Ahora el hombre tiene que trabajar con fatiga y con el sudor de su frente (Gn 3,19).

Y enseguida vienen la alienación y los *litigios en la familia*. Sobrevienen la envidia y la discordia entre consanguíneos, el fratricidio y la guerra entre hermanos (Gn 4,1-16). La Biblia refiere también episodios de infidelidad entre los cónyuges, que se insinúa incluso en el árbol genealógico de Jesús, donde, de hecho, aparecen dos mujeres (Tamar y la mujer de Urías) consideradas pecadoras (Mt 1,5s). También Jesús tenía antepasados que no provenían «de buena familia» y de los que uno preferiría no hablar e intentar ocultarlos. La Biblia es en este punto muy realista, muy honesta.

Finalmente, se produce la *alienación más importante, la muerte* (Gn 3,19; cf. Rm 5,12), y todas las fuerzas de la muerte que se desatan en el mundo, trayendo consigo desgracias, calamidades y pérdidas. Conllevan también sufrimiento en la familia. Pensemos simplemente en lo que sucede cuando una madre se encuentra ante la tumba de su hijo o cuando los cónyuges tienen que decirse adiós para siempre, algo

particularmente penoso en el caso de los matrimonios felices y que para los más ancianos significa muchas veces dolorosos años de soledad.

Cuando hablamos de la familia y de su belleza, no podemos partir de una imagen romántica irreal. Tenemos que *ver también las duras realidades* y participar en la tristeza, en las preocupaciones y en las lágrimas de muchas familias. El realismo bíblico puede incluso ofrecernos *un cierto consuelo*, pues nos muestra que lo que lamentamos no es algo de hoy, sino que, en el fondo, siempre ha sido así. No debemos ceder a la tentación de idealizar el pasado y luego, como está de moda en algunos ambientes, ver el presente como mera historia de decadencia. La nostalgia de los buenos tiempos pasados y las quejas sobre las generaciones jóvenes existen desde que existe una generación anterior. No es solo la Iglesia la que parece (como ha dicho el papa Francisco) *un hospital de campaña*, sino que también lo parece *la familia*, con muchas heridas que vendar y muchas lágrimas que enjugar, y en la que hay que seguir creando reconciliación y paz.

Al final, el tercer capítulo del Génesis enciende una luz de esperanza. Al expulsar al ser humano del paraíso, Dios le da una esperanza para que lo acompañe en el camino. Lo que la tradición define como protoevangelio (Gn 3,15) puede entenderse también como *protoevangelio de la familia*. De su descendencia nacerá el Salvador. Las genealogías de Jesús que aparecen en Mateo (1,1-17) y en Lucas (3,23-38) atestiguan que de la sucesión de las generaciones, todas las cuales han sufrido alguna que otra sacudida, al final nació el Salvador. Dios puede escribir derecho con renglones torcidos. Por eso, a la hora de acompañar a los hombres en su camino, debemos ser *no profetas de calamidades*, sino *portadores de esperanza* que ofrecen consuelo y que, incluso en las situaciones difíciles, animan a seguir adelante.

3
La familia en el orden cristiano de la redención

Jesús entró en una historia familiar. Creció en la *familia de Nazaret* (Lc 2,51s), de la que formaban parte también hermanos y hermanas en sentido lato (Mc 3,31-33; 6,3), así como parientes más lejanos, pero con vínculos estrechos, como Isabel, Zacarías y Juan Bautista (Lc 1,36.39-56). Al comienzo de su vida pública, Jesús participó en la celebración de las *bodas de Caná*, donde realizó su primer milagro (Jn 2,1-12). De este modo, puso toda su obra bajo el signo de un matrimonio y de la alegría matrimonial. Con él, el Esposo, comenzaron el matrimonio escatológico y el tiempo de alegría anunciados por los profetas.

Una *afirmación fundamental de Jesús sobre el matrimonio y sobre la familia* se encuentra en las famosas palabras sobre el divorcio (Mt 19,3-9). Moisés lo había admitido en determinadas condiciones (Dt 24,1); estas condiciones eran materia de controversia entre las diversas escuelas de los escribas judíos. Jesús, en lugar de entrar en el juego de esta casuística, hace referencia a la *voluntad original de Dios*: «al comienzo de la creación no era así» (cf. Mc 10,2-12; Lc 16,18; 1 Cor 7,10s.)[11] Los discípulos se asustan ante tal afirmación, pues la consideran un ataque inaudito a la concepción del matrimonio del mundo circundante, aparte de constituir una exigencia despiadada y excesiva: «Si tal es la condición del hombre en el matrimonio, más vale no casarse» (Mt 19,10). Jesús confirma indirectamente que, desde el punto de vista humano, se trata de una exigencia excesiva. Se trata de algo que ha de serle «concedido» al hombre; se trata de un don de la gracia.

El término «concedido» muestra que las palabras de Jesús no deben entenderse aisladamente, sino *en el contexto global de su mensaje del reino de Dios*. Jesús hace derivar el repudio de la dureza del corazón (Mt 19,8) que se cierra a Dios y al prójimo. Con la llegada del Reino de Dios se ha cumplido la palabra de los profetas, según las cuales Dios, en el tiempo mesiánico, transformaría el corazón endurecido en un *corazón nuevo*, no ya duro como piedra, sino un corazón de carne, tierno, sensible y empático (Ez 36,26s; cf. Jr 31,33; Sal 51,12). Puesto que el adulterio tiene su comienzo en el corazón (Mt 5,28), la curación solo puede acontecer mediante la conversión y el don de un corazón nuevo. De ahí que Jesús se distanciara de la dureza del corazón y de la hipocresía de los castigos draconianos infligidos a una adúltera y concediera el perdón a una mujer acusada de adulterio (Jn 8,2-1; cf. Lc 7,36-50).

La buena noticia de Jesús es que *la estrecha alianza entre los cónyuges es abrazada y respaldada por la alianza de Dios*, que sigue existiendo gracias a la fidelidad del propio Dios, aun cuando el frágil vínculo humano del amor se haga más débil o llegue incluso a extinguirse. La promesa definitiva de alianza y de fidelidad de Dios despoja al vínculo humano de la arbitrariedad humana y le confiere firmeza y estabilidad. El vínculo que Dios estipula en torno a los esposos se entendería mal si se pretendiera entenderlo

como un yugo; al contrario, es *la solícita promesa de fidelidad de Dios al hombre*; es un aliento y una fuente constante de fuerza para mantener, en las variables vicisitudes de la vida, la fidelidad recíproca.

De este mensaje extrajo Agustín la doctrina de la *indisolubilidad del vínculo matrimonial*, que sigue existiendo también allí donde, humanamente, el matrimonio se rompe[12]. A muchos les resulta hoy difícil comprender dicha doctrina, la cual no puede entenderse como una especie de hipóstasis metafísica al lado o por encima del amor personal de los cónyuges; por otra parte, este amor no se agota en el amor afectivo recíproco ni muere con él (*GS* 48; *EG* 66). Es evangelio, es decir, es palabra definitiva y *promesa permanentemente válida*. En cuanto tal, se toma en serio al hombre y su libertad. Es propio de la dignidad del ser humano poder tomar *decisiones definitivas*, las cuales pertenecen *de manera permanente a la historia de la persona*, la caracterizan de un modo duradero, y no es posible desentenderse de ellas y hacer como si nunca se hubieran tomado. Si se incumplen, se crea una profunda herida. Las *heridas pueden curarse*, pero la cicatriz permanece y sigue doliendo; no obstante, se puede y se debe seguir viviendo, aunque con dificultad. De igual modo, la buena noticia de Jesús es que, gracias a la misericordia de Dios, para quien se convierte es posible el perdón, la curación y un nuevo comienzo.

Pablo retoma el mensaje de Jesús y habla de un *matrimonio «en el Señor»* (1 Cor 7,39). No se refiere a la forma eclesial del matrimonio, que solo se desarrolló definitivamente siglos después mediante el decreto *Tametsi* del Concilio de Trento (1563). Los «preceptos domésticos» (Col 3,18–4,1; Ef 5,21–6,9; 1 Pe 2,18–3,7) muestran que «en el Señor» no se refiere al comienzo del matrimonio, sino a *toda la vida en familia*, a la relación entre marido y mujer, entre padres e hijos, entre amos y esclavos, retomando y modificando el orden patriarcal, pero... «en el Señor». Esta expresión convierte la sumisión unilateral de la mujer al hombre en una relación recíproca de amor que caracterizará también a las relaciones familiares. Pablo dice incluso –cosa realmente singular y hasta revolucionario en la Antigüedad– que la diferencia entre el hombre y la mujer no cuenta ya para quienes son «uno en Cristo» (Gal 3,28). De este modo, los «preceptos domésticos» son un ejemplo de la *fuerza de la fe cristiana que modifica y caracteriza las normas*.

La *Carta a los Efesios* va incluso más allá. Retoma la metáfora veterotestamentaria, testimoniada particularmente en Oseas (2,18-25), del vínculo matrimonial como definición de la alianza de Dios con su pueblo. Esta alianza se ha cumplido y perfeccionado en Cristo. Así, el *vínculo entre hombre y mujer se convierte en símbolo concreto de la alianza de Dios con los hombres que se ha hecho realidad en Jesucristo*. La que desde el comienzo del mundo era una realidad de la creación buena de Dios se hace ahora símbolo que ilustra el misterio de Cristo y de la Iglesia (Ef 5,32). El Concilio de Trento, sobre la base de un desarrollo de la historia de la teología que solo llegó a su conclusión en el siglo XII, identificaba en esta afirmación una referencia a la sacramentalidad del matrimonio (*DH* 1.799; cf. 1.327). La teología reciente trata de

profundizar en esta motivación cristológica a través de una visión trinitaria y entiende la familia como representación del misterio de la comunión trinitaria.

Como *sacramento*, el matrimonio es tanto un *instrumento de curación* de las consecuencias del pecado como un *instrumento de la gracia santificante*. Podemos aplicar esta enseñanza a la familia diciendo que al entrar en una historia familiar, Jesús curó y santificó la familia. *El orden de la salvación abarca el orden de la creación*. No es hostil al cuerpo y a la sexualidad; incluye el sexo, el eros y la amistad humana, purificándolos y perfeccionándolos. D modo semejante a lo que ocurre con la santidad de la Iglesia, *tampoco la santidad de la familia es una magnitud estática*, pues se ve constantemente amenazada por la dureza del corazón y debe seguir recorriendo el camino de la conversión, de la renovación y de la maduración.

Del mismo modo que la Iglesia está en camino por la vía de la conversión y de la renovación (*LG* 8), así también el matrimonio y la familia se encuentran en el *camino de la cruz y la resurrección* (*FC* 12s), bajo la *ley de la gradualidad*, consistente en seguir creciendo de un modo siempre nuevo y más profundo en el misterio de Cristo (*FC* 9; 34). Esta ley de la gradualidad me parece muy importante para la vida y para la pastoral matrimonial y familiar. No significa gradualidad de la ley, sino crecimiento en la comprensión y en la realización de la ley del evangelio, que es una ley de la libertad (Sant 1,25; 2,12), que hoy se ha convertido a menudo en algo muy difícil para muchos creyentes, los cuales necesitan tiempo y acompañantes pacientes en su camino.

El corazón nuevo exige siempre una nueva *formación del corazón* y presupone una *cultura del corazón*. La vida familiar debe cultivarse según las tres palabras clave indicadas por el Santo Padre: «¿se puede?; gracias; perdona». Necesitamos tener tiempo unos para otros y celebrar juntos el *šabbāth*, dando siempre muestras de piedad, perdón y paciencia; se requieren constantes signos de benevolencia, de aprecio, de afecto, de gratitud y de amor. La oración común, el sacramento de la penitencia y la celebración comunitaria de la eucaristía constituyen una ayuda para seguir consolidando el vínculo del matrimonio que Dios ha establecido en torno a los cónyuges. Siempre resulta hermoso ver a parejas ancianas que, a pesar de su avanzada edad, siguen enamoradas de un modo cada vez más maduro. También esto es signo de una humanidad redimida.

La Biblia concluye con la *visión de las bodas escatológicas* del Cordero (Ap 19,7.9). El matrimonio y la familia se convierten así en un símbolo escatológico. Con la celebración de las bodas terrenas se anticipan las bodas del Cordero; por eso deben ser bodas gozosas, espléndidas y solemnes, expresión de una alegría que debe irradiar sobre toda la vida matrimonial y familiar.

Como anticipación escatológica, *el matrimonio terreno debe ser al mismo tiempo relativizado*. El propio Jesús vivió –algo realmente insólito para un *rabbì*– el celibato, exigiendo, para poder seguirle, estar dispuestos a dejar el matrimonio y la familia (Mt 10,37), y a quienes le sea concedido, vivir en el *celibato por amor del reino de los cielos* (Mt 19,12). Para Pablo, en un mundo cuya imagen pasa, el celibato es el camino

mejor, pues proporciona la libertad de ser indivisos por la causa del Señor (1 Cor 7,25-38). Y puesto que el celibato libremente elegido se convierte en una situación sociológicamente reconocida y valorada por sí misma, también el matrimonio, a causa de esta alternativa, deja de ser una obligación social y se convierte en una opción libre. Sobre todo las mujeres no casadas son ahora reconocidas aunque no tengan marido. De este modo, el matrimonio y el celibato se valorizan y se sostienen recíprocamente, o bien ambos entran en crisis, como desgraciadamente estamos experimentando en estos momentos.

Esta es la *crisis* que estamos viviendo. *El evangelio del matrimonio y de la familia* ya no es comprensible *para muchos* y se ha sumido *en una profunda crisis*. Son muchos los que consideran que en su situación es algo que *no puede vivirse*. ¿Qué hacer? Las bellas palabras por sí mismas sirven de poco. Jesús nos indica una vía más realista. Nos dice que todo cristiano, casado o no, abandonado por su pareja o que haya crecido desde niño o desde joven sin contacto con su propia familia, nunca está solo o perdido. Es alguien de casa, pertenece a una *nueva familia de hermanos y hermanas* (Mt 12,48-50; 19,27-29). El evangelio de la familia se concreta en la Iglesia doméstica, en la que puede vivirse de nuevo. Se trata de una realidad que es hoy nuevamente actual.

---

11. Cf. Mc 10,2-12; Lc 16,18; 1 Cor 7,10s. Sobre las cláusulas relativas al adulterio, véase Mt 5,32 y 19,9, y para 1 Cor 7,15 cf. también cap. 5 y Apéndice II.

12. Agustín de Hipona, *De nuptiis et concupiscentia* I,10,11; *De adulterinis coniugiis*; Sermón 392,2.

4
La familia como Iglesia doméstica

La *Iglesia*, según el Nuevo Testamento, es la *casa de Dios* (1 Pe 2,5; 4,17; 1 Tim 3,15; Heb 10,21). La liturgia la define con frecuencia como *Familia Dei*. Debe ser *casa para todos*: en ella todos deben poder sentirse en casa y como en familia. En el mundo antiguo, formaban parte de la casa, junto al cabeza de familia, la mujer y los hijos, los parientes que vivían en ella, los esclavos y, a menudo, también los amigos o los invitados. En este contexto es en el que debemos pensar cuando se nos refiere que en la *comunidad primitiva* los primeros cristianos se reunían en las casas (Hch 2,26; 5,42). En diversas ocasiones se habla de la conversión de casas enteras (Hch 11,14; 16,15.31.33).

En *Pablo*, la Iglesia se ordenaba según las casas, es decir, según las *Iglesias domésticas* (Rm 16,5; 1 Cor 16,19; Col 4,15; Flm 2), que eran para él un punto de apoyo y de partida en sus viajes misioneros, el centro de la fundación y la piedra angular para la construcción de la comunidad local; eran además lugar de oración, de enseñanza catequética, de fraternidad cristiana y de hospitalidad para los cristianos que estaban de paso. Antes del viraje constantiniano, eran también, probablemente, lugar de encuentro para la celebración de la cena del Señor.

Posteriormente, en la *historia de la Iglesia*, estas Iglesias domésticas desempeñaron también un papel importante; recordemos, en particular, las comunidades laicales medievales, las comunidades pietistas y las iglesias libres, de las que, desde este punto de vista, tenemos algo que aprender. En las familias católicas había, y sigue habiendo hoy, pequeños altares domésticos (rincones del crucificado) en torno a los cuales reunirse por la tarde o en momentos determinados (adviento, vigilia de la Navidad, situaciones de necesidad o de desgracia, etc.) para orar juntos. Pensemos también en las bendiciones impartidas por los padres a sus hijos, en los símbolos religiosos, sobre todo la cruz en la habitación, el agua bendita para recordar el agua bautismal, y muchos otros. Merece la pena que se renueven estas hermosas prácticas de la piedad popular.

El *Concilio Vaticano II*, remitiéndose a san Juan Crisóstomo, retomó la idea de la Iglesia doméstica (*LG* 11; *AA* 11)[13]. Las que solo son breves referencias en los documentos del Concilio se han convertido en extensos capítulos en los documentos posconciliares. Sobre todo, la carta apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975) prosiguió el impulso conciliar en el *posconcilio* y definió las *comunidades eclesiales de base* como esperanza para la Iglesia universal (*EN* 58; 71)[14]. En América Latina, en África y en Asia (Filipinas, India, Corea, etc.), las Iglesias domésticas, en forma de «comunidades de base» (*Basic Christian Communities*) o de «pequeñas comunidades cristianas» (*Small Christian Communities*), se han convertido en una exitosa solución pastoral.

Particularmente en las situaciones de minoría, de diáspora y de persecución, constituyen una cuestión de supervivencia para la Iglesia.

Entre tanto, los impulsos procedentes de América Latina, de África y de Asia comienzan a dar buenos frutos también en la *civilización occidental*, donde las antiguas estructuras de la Iglesia popular se manifiestan cada vez menos sólidas, las zonas pastorales son cada vez más extensas, y los cristianos se encuentran a menudo en situación de «minoría cognitiva». A ello se añade el hecho de que, mientras tanto, la familia nuclear, que tan solo desde el siglo XVIII se desarrolló a partir de la familia extensa del pasado, *ha terminado padeciendo una crisis estructural*. Las modernas condiciones laborales y de vivienda han conducido a una separación entre el lugar donde se vive, el lugar de trabajo y los lugares donde se desarrollan las actividades de tiempo libre, ocasionando, por consiguiente, una disgregación de la casa como unidad social. Por motivos profesionales, a menudo los padres deben alejarse de la familia por períodos de tiempo prolongados; también las mujeres, por razones de trabajo, a menudo están presentes solo parcialmente en la familia. Debido a las condiciones de la vida actual, hostiles para la familia, la tradicional familia nuclear se encuentra en dificultades. En el anónimo ambiente metropolitano, especialmente en las periferias frecuentemente desoladas de las megalópolis modernas, también las personas que viven en la calle se han convertido en personas sin patria y sin techo en un sentido más profundo. Debemos construirles nuevas casas, tanto en sentido literal como en sentido figurado.

Las Iglesias domésticas pueden ser una respuesta. Obviamente, no podemos simplemente reproducir las Iglesias domésticas de la Iglesia primitiva. Tenemos necesidad de *familias extensas de un nuevo tipo*. Para que las familias nucleares puedan sobrevivir, deben estar insertas en una *cohesión familiar que intergeneracional*, en la que sobre todo las abuelas y los abuelos desempeñen una función importante, así como en *círculos interfamiliares de vecinos y amigos*, donde los niños puedan tener un refugio en ausencia de los padres, y donde los ancianos solos, los divorciados y los progenitores sin pareja puedan encontrar una especie de casa. *Las comunidades espirituales* constituyen a menudo el ámbito y el clima espiritual para las comunidades familiares. Esbozos de Iglesia doméstica son también los grupos de oración, los grupos bíblicos, catequéticos, ecuménicos...

¿Cómo definir la Iglesia doméstica? Es una *ecclesiola in ecclesia*, una «iglesia en pequeño dentro de la Iglesia». Hace presente la Iglesia local en la vida concreta de la gente. En efecto, allí donde dos o tres se reúnen en el nombre de Cristo, allí está él en medio de ellos (Mt 18,20). En virtud del bautismo y de la confirmación, las comunidades domésticas son pueblo mesiánico de Dios (*LG* 9). Participan en la *misión sacerdotal, profética y regia* (1 Pe 2,8; Ap 1,6; 5,10; cf. *LG* 10-12; 20-38). Por medio del Espíritu Santo, poseen el *sensus fidei*, el «sentido de la fe», un sentido intuitivo de la fe y de la praxis conforme con el evangelio. *No son únicamente objeto, sino también sujeto de la pastoral familiar*. Pueden, sobre todo con su ejemplo, ayudar a la Iglesia a penetrar más profundamente en la palabra de Dios y a aplicarla de un modo más pleno en la vida (*LG*

12; 35; *EG* 154s). Dado que el Espíritu Santo le es dado a la Iglesia en su conjunto, las Iglesias domésticas *no deben aislarse de manera sectaria de la communio más amplia de la Iglesia* (*EN* 58; 64; *EG* 29). Este «principio católico» preserva a la Iglesia de la disgregación en iglesias particulares libres y autónomas. Gracias a esa unidad en la multiplicidad, la Iglesia es igualmente signo sacramental de unidad en el mundo (*LG* 1; 9).

Las Iglesias domésticas se dedican a *compartir la Biblia*. De la Palabra de Dios obtienen luz y fuerza para su vida cotidiana (*DV* 25; *EG* 152s). Ante la ruptura de la transmisión generacional de la fe (*EG* 70), tienen la *importante tarea catequética* de guiar hacia la alegría de la fe[15]. *Oran conjuntamente* por sus propias intenciones y por los problemas del mundo. Deben celebrar junto a toda la comunidad la *eucaristía dominical* como fuente y culmen de toda la vida cristiana (*LG* 11). En el ámbito familiar, celebran el *día del Señor* como día del descanso, de la alegría y de la comunión[16], así como los distintos tiempos del año litúrgico, con sus ricas tradiciones (*SC* 102-111). Son lugares de una *espiritualidad de la comunión* en la que se aceptan recíprocamente en espíritu de amor, de perdón y de reconciliación y se comparten alegrías y penas, preocupaciones y tristezas, regocijo y felicidad en la vida cotidiana, en el domingo y en los días festivos[17], edificando por medio de todo ello el cuerpo de la Iglesia (*LG* 41).

La Iglesia es *misionera* por naturaleza (*AG* 2); la evangelización constituye su identidad más profunda (*EN* 14; 50). Las familias, en cuanto Iglesias domésticas, están particularmente llamadas a transmitir la fe en sus ambientes respectivos. Tienen una *tarea profética y misionera*. Su testimonio es, sobre todo, el *testimonio de vida*, mediante el cual pueden ser levadura en el mundo (Mt 13,33; cf. *AA* 2-8; *EN* 21; 41; 71; 76; *EG* 119-121). Del mismo modo que Jesús vino a anunciar el *evangelio a los pobres* (Lc 4,18; Mt 11,5) y llamó bienaventurados a los pobres, a los afligidos, a los pequeños y a los niños (Mt 5,3s; 11,25; Lc 6,20s), así también envió a sus discípulos a anunciar el evangelio a los pobres (Lc 7,22). Por eso, las Iglesias domésticas *no pueden ser comunidades elitistas exclusivas*, sino que deben abrirse a las personas que sufren por cualquier causa, a los sencillos y a los pequeños. Deben saber que el Reino de Dios pertenece a los niños (Mc 10,14; cf. *EG* 197-201).

Las familias tienen necesidad de la Iglesia, y esta necesita a aquellas para estar *presente en el centro de la vida y en los ámbitos modernos de la existencia*. Sin las Iglesias domésticas, la Iglesia es ajena a la realidad concreta de la vida. Solo a través de las familias puede ser de la casa allí donde las personas son de la casa. Su comprensión como Iglesia doméstica es, por consiguiente, *fundamental para el futuro* de la Iglesia y para la *nueva evangelización*. Las familias son las primeras y mejores mensajeras del evangelio de la familia. Son el camino de la Iglesia.

---

13. Juan Crisóstomo, *In Genesim Sermo*, VI,2; VII,1.

14. Juan Pablo II, *Redemptoris missio* 51; *FC* 21; 49-64; *CatIglCat* 1.655-1.658; Francisco, *Lumen fidei* (2013), nn. 52s.

15. Juan Pablo II, *Catechesi tradendae* (1979), n. 68.

16. Un problema, al que que aquí puedo únicamente aludir, se le plantea a los matrimonios y a las familias en los que se dan diversas confesiones, por lo que no pueden participar conjuntamente y de forma plena en la eucaristía. Habría que reflexionar de nuevo sobre ello.

17. Con respecto al domingo, véase Juan Pablo II, *Dies Domini* (1998), nn. 55-73; sobre la espíritualidad de la *communio*, véase Id., *Novo millennio ineunte* (2001), n. 43.

5
El problema de los divorciados y vueltos a casar

Si se piensa en la importancia de la familia para el futuro de la Iglesia, el número cada vez elevado de las familias disgregadas resulta ser *una tragedia* aún mayor. Es mucho el sufrimiento que ocasiona. No basta con considerar el problema únicamente desde el punto de vista y la perspectiva de la Iglesia como institución sacramental; necesitamos un *cambio de paradigma* y debemos –como hizo el buen samaritano (Lc 10,29-37)– considerar la situación también desde la perspectiva de quien sufre y pide ayuda.

Todos saben que la cuestión de los matrimonios de personas divorciadas y vueltas a casar es un *problema complejo y espinoso* y que no puede reducirse *al problema de la admisión a la comunión*. Concierne *a toda la pastoral matrimonial* y familiar. Se inicia ya en la *preparación al matrimonio*, que debería ser una muy cuidada catequesis matrimonial y familiar. Prosigue después con el *acompañamiento pastoral* de los esposos y de las familias. Y se hace realmente actual cuando el matrimonio y la familia entran en crisis. En tal situación, los pastores de almas harán todo lo posible para contribuir *a la curación y a la reconciliación* de un matrimonio. Su atención no puede cesar una vez que el matrimonio ha fracasado, sino que deben *mantenerse cercanos a los divorciados* e invitarles a participar en la vida de la Iglesia.

Todos saben que existen situaciones en las que resulta inútil todo intento razonable de salvar el matrimonio. El heroísmo de los cónyuges abandonados que se quedan solos y siguen adelante en su soledad merece nuestra admiración y apoyo. Pero muchos cónyuges abandonados dependen, por el bien de los hijos, de una nueva relación y de un matrimonio civil al que no pueden renunciar sin cargar con nuevas culpas. Muchas veces, después de las amargas experiencias del pasado, estas relaciones les permiten saborear una nueva alegría e incluso son percibidas a menudo como un don del cielo.

¿Qué puede hacer la Iglesia en tales situaciones? *No* puede proponer *una solución diferente o contraria a las palabras de Jesús*. La indisolubilidad de un matrimonio sacramental y la imposibilidad de un nuevo matrimonio durante la vida del otro cónyuge forman parte de la *tradición de fe vinculante* de la Iglesia, que no puede abandonarse o disolverse remitiéndose a una comprensión superficial de la misericordia a bajo precio. La misericordia de Dios, en última instancia, es la fidelidad de Dios a sí mismo y a su caridad. Dado que Dios es fiel, es también misericordioso, y en su misericordia también es fiel, aunque nosotros le seamos infieles (2 Tim 2,13). *Misericordia y fidelidad van unidas*. Debido a la fidelidad misericordiosa de Dios, *no existe situación humana que esté absolutamente privada de esperanza y de solución*. Por muy bajo que pueda caer el ser humano, nunca podrá caer fuera de la misericordia de Dios.

La pregunta, por tanto, es la siguiente: ¿cómo puede la Iglesia responder a este binomio inescindible de fidelidad y misericordia de Dios en su acción pastoral con respecto a los divorciados y vueltos a casar civilmente? Se trata de un problema relativamente reciente que no existía en el pasado; en efecto, solo existe desde la introducción del matrimonio civil mediante el *Código civil* de Napoleón (1804) y su progresiva implantación en diversos países. A la hora de responder a esta nueva situación, la Iglesia ha dado en las últimas décadas *pasos importantes*. El CIC de 1917 (can. 2.356) trata a los divorciados y vueltos a casar civilmente como bígamos, que *ipso facto* son infames y, según la gravedad de la culpa, pueden ser castigados con la excomunión o con la interdicción personal. El CIC de 1984 (can. 1.093) no prevé ya estos graves castigos; tan solo se han mantenido algunas restricciones menos graves. Finalmente, *Familiaris consortio* (n. 84) y *Sacramentum caritatis* (n. 29) hablan de un modo incluso amable acerca de estos cristianos, asegurándoles que no están excomulgados y que forman parte de la Iglesia, e invitándoles a participar en la vida de dicha Iglesia. Se percibe perfectamente un tono distinto.

Hoy nos encontramos en *una situación similar a la del último concilio*. También entonces existían, por ejemplo en relación con la cuestión del ecumenismo o de la libertad religiosa, encíclicas y decisiones del Santo Oficio que parecían excluir otras vías. Sin violar la tradición dogmática vinculante, el Vaticano II abrió las puertas. Podemos preguntarnos: ¿no será quizá posible también en este asunto un *desarrollo ulterior* que no suprima la tradición vinculante de fe, sino que haga avanzar y profundice tradiciones más recientes?

La *respuesta* solo puede ser *diferenciada*. Las situaciones son muy distintas y deben distinguirse atentamente (*FC* 84). Por tanto, no puede haber una solución general para todos los casos. Me limito a dos situaciones en relación con las cuales ya se insinúan soluciones en algunos documentos oficiales. Deseo plantear *únicamente preguntas*, limitándome a indicar la *dirección de las respuestas posibles*. Dar una respuesta será tarea del Sínodo en sintonía con el papa.

Primera situación. – La exhortación apostólica *Familiaris consortio* afirma que algunos divorciados y vueltos a casar están subjetivamente *seguros en conciencia de que su matrimonio anterior, irreparablemente destruido, nunca había sido válido* (*FC* 84). De hecho, numerosos pastores de almas están convencidos de que muchos matrimonios celebrados de forma religiosa no han sido contraídos de manera válida. En efecto, como *sacramento de la fe*, el matrimonio presupone dicha fe y la *aceptación de las características peculiares* del matrimonio, a saber, la unidad y la indisolubilidad. ¿Podemos, sin embargo, en la situación actual dar por supuesto que los esposos comparten la fe en el misterio definido por el sacramento y comprenden y aceptan realmente las condiciones canónicas para la validez de su matrimonio? La *praesumptio iuris*, de la que parte el derecho canónico, ¿no es quizá, muchas veces, una *fictio iuris*?

Dado que el matrimonio, en cuanto sacramento, tiene carácter público, la decisión sobre su validez *no puede dejarse por entero a la valoración subjetiva* de la persona

implicada. Según el derecho canónico, tal valoración es competencia de los tribunales eclesiásticos. Y como estos no son *iure divino* (de derecho divino), sino que han evolucionado históricamente, a veces nos preguntamos si *la vía judicial* debe ser la única vía para resolver el problema, o si no serían posibles otros *procedimientos más pastorales y espirituales*. Como alternativa, podría pensarse que el obispo pudiera asignar esta tarea a un sacerdote con experiencia espiritual y pastoral, que podría ser el penitenciario o el vicario episcopal.

Con independencia de la respuesta que se dé a esta pregunta, merece la pena recordar el discurso que pronunció el papa Francisco el 24 de enero de 2014 ante los oficiales del Tribunal de la Rota romana, en el que afirma que la dimensión jurídica y la dimensión pastoral no están en contraposición. Más aún, *la actividad judicial eclesial tiene una connotación profundamente pastoral*. Por consiguiente, hay que preguntarse: ¿qué significa «dimensión pastoral»? Ciertamente, no una actitud complaciente, que sería una concepción totalmente errónea tanto de la pastoral como de la misericordia. La misericordia no excluye la justicia ni ha de entenderse como «gracia barata» o como una «liquidación». La pastoral y la misericordia no se oponen a la justicia, sino que, por así decirlo, son la justicia suprema, porque detrás de cada causa perciben no solo un caso que hay que examinar desde la óptica de una norma general, sino a una persona humana que, como tal, nunca puede representar un «caso» y posee siempre una dignidad única. Ello exige una *hermenéutica jurídica y pastoral* que, de un modo más que justo y con *prudencia y sabiduría*[18], aplique a una situación concreta, a menudo un tanto compleja, una ley general, o bien, como ha dicho el papa Francisco, una hermenéutica animada por el amor del buen pastor, que ve detrás de toda práctica, de toda postura y de toda causa, a personas que esperan justicia. ¿Es verdaderamente posible decidir si una persona ha actuado bien o mal en segunda y tercera instancia únicamente a partir de unas actas, es decir, de unos papeles, pero sin conocer a la persona y su situación?

Segunda situación. – Sería *erróneo* buscar la solución del problema *exclusivamente en una generosa ampliación del proceso de nulidad matrimonial*. De ese modo se crearía la peligrosa impresión de que la Iglesia procede de un modo deshonesto al conceder dicha nulidad en casos en los que se trata en realidad de auténticos divorcios. Muchos divorciados no desean tal declaración de nulidad, pues dicen: hemos vivido juntos, hemos tenido hijos, y eso era una realidad que no puede declararse nula, a menudo únicamente por un defecto de forma del primer matrimonio desde el punto de vista canónico. Por tanto, debemos tomar también en consideración la cuestión, bastante más difícil, de la *situación del matrimonio rato y consumado entre bautizados*, donde la *comunión de vida matrimonial se ha roto irremediablemente*, y uno o ambos cónyuges han contraído un segundo matrimonio civil.

La Congregación para la Doctrina de la Fe hizo ya en 1994 una advertencia cuando estableció –y el papa Benedicto lo reafirmó durante el encuentro internacional de las familias en Milán, en 2012– que los divorciados y vueltos a casar *no pueden recibir la comunión sacramental, pero sí pueden recibir la espiritual*. Ciertamente, esto no es

válido para todos los divorciados, sino para aquellos que están espiritualmente bien dispuestos. No obstante, muchos se sentirán agradecidos por esta respuesta, que constituye una verdadera apertura.

Sin embargo, suscita una serie de preguntas. En efecto, si quien recibe la comunión espiritual es una sola cosa con Jesucristo, ¿cómo puede entonces estar en contradicción con el mandamiento de Cristo? ¿Por qué no puede recibir también la comunión sacramental? Si excluimos de los sacramentos a los cristianos divorciados y vueltos a casar que están dispuestos a acercarse a ellos, y los remitimos a la vía de la salvación extrasacramental, ¿no ponemos tal vez en entredicho la *fundamental estructura sacramental de la Iglesia*? ¿Para qué sirven entonces la Iglesia y sus sacramentos? ¿No pagamos con esta respuesta un precio excesivamente elevado? Algunos sostienen que precisamente el hecho de que no participen en la comunión es un signo de la sacralidad del sacramento. La pregunta que se plantea entonces es la siguiente: ¿no es quizá una instrumentalización de la persona que sufre y pide ayuda el hacer de ella un signo y una advertencia para los demás? ¿La dejamos sacramentalmente morir de hambre para que otros vivan?

La *Iglesia primitiva* nos da una indicación que puede servir como vía de salida del dilema y a la que ya se había aludido el profesor Joseph Ratzinger en 1972[19]. La Iglesia experimentó muy tempranamente que entre los cristianos se da incluso la apostasía. Durante las persecuciones, hubo cristianos que, debilitados en su fe, negaron haber sido bautizados. Para estos *lapsi* la Iglesia había desarrollado la *práctica penitencial canónica* como segundo bautismo, no con agua, sino con las lágrimas de la penitencia. Tras el naufragio del pecado, el náufrago no debía tener a su disposición una segunda nave, sino una tabla de salvación[20].

De modo análogo, también entre los cristianos existía la dureza de corazón (Mt 19,8) y se daban casos de adulterio, con el consiguiente segundo vínculo cuasi-matrimonial. La respuesta de los Padres de la Iglesia no era unívoca. Sin embargo, lo cierto es que en las Iglesias particulares existía el derecho consuetudinario, sobre cuya base aquellos cristianos que, aun viviendo todavía el primer cónyuge, contraían un segundo vínculo tenían a su disposición, *después de un tiempo de penitencia*, no una segunda nave, no un segundo matrimonio, sino, a través de la participación en la comunión, una *tabla de salvación*. Orígenes habla de esta costumbre y la define como «no irrazonable». También Basilio Magno y Gregorio de Nisa –dos padres de la Iglesia aún indivisa– hacen referencia a esta práctica. El propio Agustín, que en muchos otros aspectos era bastante severo en relación con este asunto, al menos en un punto parece no haber excluido toda solución pastoral. Estos Padres querían, por razones pastorales y con objeto de «evitar lo peor», tolerar lo que de por sí es imposible aceptar. Existía, por tanto, una *pastoral de la tolerancia*, *de la clemencia y de la indulgencia*, y hubo buenos motivos para que el *Concilio de Nicea*, en el año 325, confirmara esta práctica, en contra del rigorismo de los novacionistas[21].

Como sucede a menudo, los expertos no se ponen de acuerdo en relación con los detalles históricos de semejantes cuestiones. En sus decisiones la Iglesia no puede quedarse fija en una o en otra postura. Sin embargo, *en línea de principio* resulta evidente que la Iglesia ha seguido buscando siempre una *vía más allá del rigorismo y del laxismo*, amparándose en la *autoridad para atar y desatar* (Mt 16,19; 18,18; Jn 20,23) conferida por el Señor. En el Credo profesamos: «creo en el perdón de los pecados». Lo cual significa que, para quien se ha convertido, el perdón es siempre posible. Si lo es para el asesino, también lo es para el adúltero. Por consiguiente, la penitencia y el *sacramento de la penitencia* eran *el camino para unir estos dos aspectos*: la obligación para con la Palabra del Señor y la misericordia infinita de Dios. En este sentido, la misericordia de Dios no era y *no es una «gracia barata»* que dispense de la conversión. Inversamente, los sacramentos no son un premio para quien se comporta debidamente y para una *élite*, excluyendo a quienes más los necesitan (*EG* 47). La misericordia corresponde a la fidelidad de Dios en su amor a los pecadores, que somos todos nosotros, y del que también todos nosotros tenemos necesidad.

La pregunta es: esta *vía más allá del rigorismo y del laxismo*, la vía de la conversión, que desemboca en el sacramento de la misericordia, el *sacramento de la penitencia*, ¿es también la vía que podemos recorrer en la cuestión que nos ocupa? Si un divorciado que se ha vuelto a casar

1) se *arrepiente* de su *fracaso* en el primer matrimonio;

2) si ha cumplido con las obligaciones del primer matrimonio y ha excluido definitivamente la vuelta atrás;

3) si no puede abandonar sin culpabilizarse aún más los compromisos asumidos con el nuevo matrimonio civil;

4) si se *esfuerza*, sin embargo, *por vivir del mejor modo posible su segundo matrimonio a partir de la fe* y educar en ella a sus hijos;

5) si siente *deseo* de los sacramentos como fuente de fuerza en su situación;

¿debemos o podemos negarle, después de un *tiempo de nueva orientación* (*metánoia*), el sacramento de la penitencia y, más tarde, el de la comunión?

Esta posible vía *no sería una solución general*. No es el camino ancho de la gran mayoría, sino la senda estrecha de la parte probablemente más reducida de los divorciados y vueltos a casar que está sinceramente interesada en los sacramentos. ¿No convendrá, tal vez, *evitar lo peor* precisamente en este asunto? De hecho, cuando los hijos de los divorciados y vueltos a casar no ven a sus padres acercarse a los sacramentos, por lo general tampoco ellos encuentran el camino hacia la confesión y la comunión. ¿No tenemos en cuenta que perderemos también a la próxima generación, y tal vez también a la siguiente? ¿No se demuestra contraproducente la praxis que hemos venido realizando?

Un matrimonio civil descrito con criterios claros debe ser distinguido de otras formas de convivencia «irregulares», como los matrimonios clandestinos, las parejas de hecho, y sobre todo la fornicación y las denominadas convivencias *more uxorio* (concubinato, matrimonios selváticos...). La vida no es solo blanca o negra; de hecho, tiene muchos matices.

Esta vía presupone, por parte de la Iglesia, *discretio*, *discernimiento espiritual*, sabiduría y sensatez pastoral. Para Benito, el padre del monacato, la *discretio* era la madre de toda virtud y la virtud fundamental del abad[22]. Lo mismo puede aplicarse al obispo. Al igual que el rey Salomón, necesita «un corazón dócil, para que sepa [...] distinguir el bien del mal» y gobernar a su pueblo con justicia (1 Re 3,9). Esta *discretio* no es un fácil compromiso *entre* los extremos, entre rigorismo y laxismo, sino, al igual que cualquier virtud, una perfección *más allá* de tales extremos, el camino de la sana vía intermedia justificada y de la justa medida[23]. En este sentido, podemos aprender de muchos grandes y santos confesores que sabían hacer perfectamente este discernimiento espiritual (san Alfonso María de Ligorio, por ejemplo). Espero que por la vía de esta *discretio* lleguemos, a lo largo del proceso sinodal, a encontrar una respuesta común para testimoniar de un modo creíble la Palabra de Dios en las situaciones humanas difíciles, como mensaje de fidelidad, pero también como mensaje de misericordia, de vida y de alegría.

---

18. Según Tomás de Aquino, la virtud de la prudencia, que trata de las cosas singulares (*S. Th.* II/II q. 47 a. 3), es la base, la raíz y el criterio de toda vida buena y de todas las virtudes morales (*S. Th.* I/II q. 57 a. 5; q. 58 aa. 4 y 5.). Sobre esta herméutica de aplicación se refleja la distinción que hace Tomás entre la razón especulativa y la razón práctica (*S.Th.* I/II q. 90 a. 1 ad 2; q. 91 a. 3; q. 94 a. 4 et. al.). Puesto que se habla de juris*prudencia* y no de juris*ciencia*, esta distinción es fundamental para nuestro tema.

19. J. Ratzinger, «Zur Frage der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und seiner gegenwärtigen Bedeutung», en (F. Heinrich y V. Eid [eds.]), *Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen*, Kösel Verlag, München 1972, pp. 35-56. Cf., *infra*, Apéndice II.

20. Cf. Concilio de Trento, *DH* 1.542 y 1.672.

21. Concilio de Nicea, can. 8: A «quienes se definen puros» se les exige, al acercarse a la Iglesia católica, «permanecer en comunión con los desposados en segundas nupcias y con los que sucumbieron en la persecución» (*DH* 127).

22. Benito de Nursia, *Regula*, 64,17-19. Más en general, para Tomás de Aquino la prudencia o la sabiduría es la base, la raíz y el criterio de toda vida buena: *S. Th.* I/II q. 57 a. 5; q. 58 a. 4. Cf., *supra*, nota 18.

23. Tomás de aquino, *S. Th.* I/II q. 64, a. 1; Id., *De Virtutibus*, a. 13.

Conclusión

Teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora, vuelvo al tema de «El evangelio de la familia». No podemos limitar el debate a la situación de los divorciados y vueltos a casar y a muchas otras situaciones pastorales difíciles que no hemos mencionado en el presente contexto. Debemos adoptar un punto de partida positivo y redescubrir y anunciar el evangelio de la familia en toda su belleza. La verdad convence por medio de su belleza. Debemos contribuir, de palabras y de obra, a que las personas encuentren la felicidad en la familia y puedan, de este modo, dar testimonio de esta su alegría a otras familias. Debemos entender de nuevo la familia como Iglesia doméstica y hacer de ella la vía privilegiada de la nueva evangelización y de la renovación de la Iglesia, una Iglesia que está en camino al lado de la gente y con la gente.

En la familia, las personas se sienten en casa o, por lo menos, buscan una casa en la familia. La Iglesia encuentra la realidad de la vida en las familias. Por eso, las familias son el banco de pruebas de la pastoral y la urgencia de la nueva evangelización. La familia es el futuro y también para la Iglesia constituye la vía del futuro.

Apéndice I: Fe implícita

La pedagogía de Dios es un tema recurrente en los Padres de la Iglesia (Clemente de Alejandría, Ireneo de Lyon, etc.). La tradición escolástica desarrolló la doctrina de la *fides implicita*, para lo cual se inspira en Heb 11,1.6: «La fe es fundamento de las cosas que se esperan [...] quien se acerca a Dios debe creer que él existe y que recompensa a quienes lo buscan».

Para Tomás de Aquino, el verdadero contenido de la fe es la fe en Dios. Según él, la fe en Dios, como meta y felicidad última del hombre, y en la providencia histórica de Dios, contiene implícitamente las verdades de fe que conciernen a los instrumentos de redención; por consiguiente, también a la encarnación y la pasión de Cristo (*S. Th.* II/II q.1 a.7). Aunque en otros pasajes Tomás es más bien discordante a la hora de enumerar las verdades de fe necesarias para la salvación (por ejemplo, q. 1 a. 6, ad 1), es posible considerar esta su afirmación central sobre el tema de la fe implícita (cf. el apéndice en *Deutsche Thomas-Ausgabe*, vol. 15, München-Salzburg 1950, pp. 431-437).

Así, la tesis según la cual para que el matrimonio sea válido basta con tener intención de contraerlo, como hacen los cristianos, es secundaria con respecto a este requisito mínimo. En efecto, esa intención implica, para quien es cristiano únicamente por razones culturales, la mera intención de contraer matrimonio según el rito de la Iglesia, algo que muchos no hacen por fe, sino por la solemnidad y el mayor esplendor del matrimonio religioso con respecto al civil.

Para la eficacia del sacramento es imprescindible creer en el Dios vivo, como meta y felicidad del hombre, y en su providencia, que desea guiarnos en nuestro camino de vida hacia la meta y la felicidad definitiva. A partir de esta convicción de fe inicial, pero fundamental, como requisito mínimo para la recepción eficaz del sacramento, la catequesis para la preparación al matrimonio religioso debe enseñar cómo nos ha indicado concretamente Dios esta meta y el camino hacia ella y hacia la felicidad en Jesucristo; cómo su amor y su fidelidad se hacen activamente presentes a través de la Iglesia en el sacramento del matrimonio para acompañar a los esposos y cónyuges, con los hijos que Dios quiera darles, en su camino futuro de vida común y conducirlos a la felicidad, a la vida en y con Dios y, finalmente, a la vida eterna. De este modo, el misterio de Cristo y de la Iglesia, que se concreta en el matrimonio, se irá descubriendo paso a paso.

Según el Nuevo Testamento, el adulterio y la fornicación son comportamientos radicalmente opuestos al ser cristiano. Así, en la Iglesia primitiva, junto a la apostasía y al homicidio, entre los pecados capitales que excluían de la Iglesia se encontraba también el adulterio. Puesto que, según el pensamiento veterotestamentario-judío, la fornicación de un cónyuge «contaminaba» al otro cónyuge y a toda la comunidad (Lv 18,25.28; 19,29; Dt 24,4; Os 4,2s; Jr 3,1-3.9), en conformidad con las cláusulas sobre el adulterio que aparecen en *Mateo*, que escribía para judeo-cristianos (Mt 5,32 y 19,9), al hombre se le permitía, y a veces era incluso necesario, repudiar a la esposa adúltera. En este sentido, los Padres, ya desde el comienzo, atribuyeron una gran importancia al hecho de que tanto el hombre como la mujer poseen los mismos derechos y los mismos deberes.

Pero no es posible obtener de los textos una absoluta claridad con respecto a la práctica del repudio por adulterio en la Iglesia primitiva. Tales textos, de hecho, no siempre distinguen entre adulterio y fornicación, entre bigamia simultánea y bigamia consecutiva tras la muerte del primer cónyuge (también esta última era materia de debate), entre separación por fallecimiento o por repudio. Sobre las correspondientes cuestiones exegéticas e históricas existe una amplia literatura, en la que es casi imposible orientarse, e interpretaciones diferentes. Por ejemplo, puede citarse, por una parte, a O. Cereti (*Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Bologna 1977, 2013[3]) y, por otra, a H. Couzel (*L'Église primitive face au divorce*, Paris 1971) y J. Ratzinger («Zur Frage der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und seiner gegenwärtigen Bedeutung», en [F. Heinrich y V. Eid (eds.)], *Ehe und Ehescheidung*, München 1972, pp. 35-56 [también en *L'Osservatore Romano*, 30 de noviembre de 2011]).

No obstante, no cabe la menor duda de que en la Iglesia de los primeros siglos, en muchas Iglesias locales existía por derecho consuetudinario, después de un tiempo de arrepentimiento, la práctica de la tolerancia pastoral, la clemencia y la indulgencia. Sobre el trasfondo de esta práctica debe también tal vez entenderse el canon 8 del Concilio de Nicea (325), dirigido contra el rigorismo de Novaciano. Este derecho consuetudinario es expresamente testificado por Orígenes, que lo considera no irrazonable[24]. También hacen referencia a él Basilio Magno (*Carta* 188,4 y *Carta* 199,18), Gregorio Nazianceno[25] y algunos más. Explican lo «no irrazonable» con la intención pastoral de «evitar lo peor». En la Iglesia latina, por medio de la autoridad de Agustín, se abandonó esta práctica en favor de una más severa. Sin embargo, también Agustín habla en un pasaje de «pecado venial»[26]. Por consiguiente, no parece haber excluido por principio toda solución pastoral. Posteriormente, la Iglesia de Occidente, en las situaciones difíciles, para tomar decisiones en los Sínodos y otros encuentros, siempre buscó –y encontró– soluciones concretas. El Concilio de Trento, según P. Fransen («Das Thema "Ehescheidung und Ehebruch" auf dem Konzil von Trient [1563)»: *Concilium* 6 [1970], pp. 343-348), condenó la postura

de Lutero, pero no la práctica de la Iglesia de Oriente. H. Jedin está sustancialmente de acuerdo con esta valoración.

Las Iglesias ortodoxas han conservado, en conformidad con el punto de vista pastoral de la tradición de la Iglesia primitiva, el principio, válido para ellas, de la *oikonomía*. A partir del siglo VI, sin embargo, y remitiéndose al derecho imperial bizantino, fueron más allá de la mera tolerancia pastoral, la clemencia y la indulgencia, reconociendo, junto a las cláusulas del adulterio, también otros motivos de divorcio que tienen su origen en la muerte moral y no solo física del vínculo matrimonial. La Iglesia de Occidente ha seguido otro itinerario. Excluye la disolución del matrimonio sacramental rato y consumado entre bautizados (*CIC* can. 1.141), pero admite el divorcio para el matrimonio no consumado (*CIC* can. 1.142), así como en el caso del privilegio paulino y petrino y de los matrimonios no sacramentales (*CIC* can. 1.143). Junto a todo ello, nos encontramos con las declaraciones de nulidad por defecto de forma, a propósito de lo cual cabría preguntarse, no obstante, si no se están poniendo en primer plano, de forma unilateral, puntos de vista jurídicos que son históricamente muy tardíos.

J. Ratzinger sugirió retomar de un nuevo modo la postura de Basilio, la cual parecería ser una solución apropiada y que está también en la base de mis reflexiones. No podemos hacer referencia a una u otra interpretación histórica, que siempre será controvertida, ni siquiera reproducir simplemente las soluciones de la Iglesia primitiva en nuestra situación, que es completamente distinta. No obstante, en la situación actual, tan diferente, podemos retomar los conceptos de base y tratar de llevarlos a la práctica en el presente, de una manera justa y ecuánime a la luz del evangelio.

---

24. *Comentario al Evangelio de Mateo* XIV, 23.

25. *Oratio* 37.

26. *La fe y las obras*, 19, 35.

Consideraciones finales sobre el debate

Ante todo, debo dar gracias, y de un modo particular al Santo Padre por sus amistosas palabras y por la confianza que me ha mostrado al confiarme este informe. Os agradezco también a todos la paciencia que habéis tenido al escucharme hablar durante tanto tiempo. Debo agradecer, además, las reacciones, tanto favorables como más o menos críticas. No pretendo ni puedo evaluar todas y cada una de las reacciones, sino que me limito a subrayar tres puntos.

1. Coincidimos en que la palabra de Jesús, según la cual el hombre no puede separar lo que Dios ha unido (Mt 19,6), debe ser el punto de partida y el fundamento de todas nuestras deliberaciones. Nadie pone en entredicho la indisolubilidad de un matrimonio sacramentalmente rato y consumado (*ratum et consummatum*).

Pero seguramente estaremos también de acuerdo en que la palabra de Jesús no puede aislarse del contexto global de su mensaje sobre el reino de Dios y sobre el amor y la misericordia de Dios, sí como en el hecho de que debe más bien interpretarse en el marco de ese contexto. Del mismo modo, ha de entenderse la doctrina de la indisolubilidad del matrimonio a partir del contexto interno de los misterios de la fe (Concilio Vaticano I; cf. *DH* 3.016) y según la jerarquía de las verdades de fe (Concilio Vaticano II en *UR* 11). Por tanto debemos comprender y cumplir la palabra de Jesús y la doctrina de la Iglesia en conexión con el mensaje de Jesús acerca de la infinita misericordia de Dios para con todo el que se convierta y la desee. A este respecto, estamos de acuerdo en que la misericordia no es una «gracia barata». No dispensa de la conversión personal ni, obviamente, elimina la verdad. La misericordia está vinculada a la verdad, y viceversa, la verdad está vinculada a la misericordia. La misericordia es el principio hermenéutico para interpretar la verdad. Esto significa que la verdad se realiza en la caridad (cf. Ef 4,15).

A ello se añade un ulterior principio hermenéutico. Según la comprensión católica, la palabra de Jesús debe interpretarse en el contexto de toda la tradición de la Iglesia. En nuestro caso, esta tradición no es en absoluto tan unilineal como se ha afirmado con frecuencia. Hay cuestiones históricas y diferentes opiniones de expertos que deben tomarse en serio y de las que no podemos simplemente desembarazarnos. La Iglesia ha intentado constantemente encontrar una vía más allá del rigorismo y del laxismo, es decir, ha tratado de hacer la verdad en la caridad.

2. La unicidad de toda persona es un aspecto constitutivo de la antropología cristiana. Ningún ser humano es simplemente un caso de una esencia humana universal, ni puede ser juzgado solamente de acuerdo con una regla general. En las palabras de Jesús jamás aparece ningún «-ismo»: ni individualismo, ni consumismo, ni capitalismo, ni relativismo, ni pansexualismo, etc. De lo que sí habla Jesús en una de sus parábolas es del buen pastor que deja a las noventa y nueve ovejas para ir a buscar a la única que se

había perdido, para, una vez encontrada, cargársela sobre los hombros y llevarla de nuevo al redil. Y añade Jesús: «Habrá más fiesta en el cielo por un pecador que se arrepienta que por noventa y nueve justos que tienen necesidad de arrepentimiento» (Lc 15,1-7).

Dicho de otro modo: no existen *los* divorciados y vueltos a casar; existen, más bien, situaciones muy diversificadas de divorciados y vueltos a casar, que deben distinguirse con sumo cuidado. Ni siquiera existe *la* situación objetiva, que se opone a la admisión a la comunión, sino que existen muchas situaciones objetivas bastante diferentes. Si, por ejemplo, una mujer ha sido abandonada por el marido sin culpa por su parte y, por amor a los hijos, necesita un hombre o un padre, e intenta honestamente vivir una vida cristiana en un segundo matrimonio contraído civilmente y en una segunda familia, educa cristianamente a los hijos y se compromete ejemplarmente en la parroquia (como sucede con frecuencia), entonces también eso forma parte de la situación objetiva, que se distingue esencialmente de aquella otra que lamentablemente constatamos con bastante frecuencia: la de quien, más o menos indiferente desde el punto de vista religioso, contrae un segundo matrimonio civil y lo vive también más o menos alejado de la Iglesia.

No podemos, por tanto, podemos partir de un concepto de la situación objetiva reducida a un único aspecto. Más bien, debemos preguntarnos en serio si creemos realmente en el perdón de los pecados, como profesamos en el Credo, y si creemos realmente que alguien que ha cometido un error, se arrepiente de él y –no pudiendo eliminarlo sin incurrir en una nueva culpa– hace, sin embargo, todo cuanto está en sus manos, puede obtener el perdón de Dios. ¿Podemos negarle entonces la absolución? ¿Sería este el comportamiento del buen pastor y del samaritano misericordioso?

Es cierto que para estos casos particulares la tradición católica no conoce, a diferencia de las Iglesias ortodoxas, el principio de la *oikonomía*, pero sí conoce el principio análogo de la *epicheía*, del discernimiento de espíritus, del equiprobabilismo (Alfonso María de Ligorio), o bien la concepción tomista de la fundamental virtud cardinal de la prudencia, que aplica una norma general en la situación concreta (cosa que, en el sentido que le da Tomás de Aquino, no tiene nada que ver con la ética de situación).

En suma, no hay, en el tema que nos ocupa, una solución general para todos los casos. No se trata *de la* admisión *de los* divorciados y vueltos a casar. Más bien, es preciso tomar en serio la unicidad de cada persona y de cada situación concreta y distinguir cuidadosamente y decidir caso por caso. A este respecto, el camino de la conversión y de la penitencia, tan variopinto como lo conoció la Iglesia primitivo, no es el camino de la gran masa, sino el camino de individuos cristianos que han tomado realmente en serio los sacramentos.

3. El beato John Henry Newman escribió su famoso ensayo *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*[27], donde mostró que durante la crisis arriana de los siglos IV y V quienes conservaron la fe de la Iglesia fueron los fieles, no los obispos. En su

tiempo, Newman fue objeto de numerosas críticas, pero así fue como se convirtió en un precursor del Concilio Vaticano II, que puso claramente de manifiesto la doctrina del sentido de la fe que se le da a todo cristiano a través del bautismo (*LG* 12; 35).

Es necesario tomar en serio este *sensus fidei* de los fieles precisamente en el asunto que nos ocupa. En este Consistorio somos todos célibes, mientras que la mayor parte de nuestros fieles viven la fe en el evangelio de la familia, en situaciones familiares concretas y a veces muy difíciles. Por eso deberíamos escuchar su testimonio, así como lo que tengan que decirnos los colaboradores y colaboradoras pastorales y los consejeros que trabajan en la pastoral familiar. Por tanto, todo este asunto no puede ser decidido exclusivamente por una comisión de la que formen parte únicamente cardenales y obispos. Lo cual no excluye que la última palabra en el Sínodo ha de contar con el acuerdo del papa.

Todo este asunto suscita grandes expectativas en la Iglesia. Indudablemente, no podemos responder a todas ellas. Pero si nos, limitáramos a repetir las respuestas que supuestamente han sido dadas ya desde siempre, se produciría una tremenda decepción. En cuanto testigos de la esperanza, no podemos dejarnos guiar por una hermenéutica del miedo. Hacen falta coraje y, sobre todo, libertad (*parrēsía*) bíblica. Si no lo queremos así, entonces tal vez no deberíamos celebrar ningún Sínodo sobre este tema, porque en tal caso la situación subsiguiente sería peor que la anterior. Al abrir la puerta deberíamos dejar al menos un resquicio para la esperanza y las expectativas de las personas y ofrecer al menos algún indicio de que también por nuestra parte nos tomamos en serio las esperanzas, las peticiones, los sufrimientos y las lágrimas de tantos cristianos serios.

---

27. Trad. esp.: *Consulta a los fieles en materia doctrinal*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2001.

Epílogo: ¿Qué podemos hacer?

Las consideraciones que hemos presentado en el Consistorio han venido precedidas, desde hace ya varios años, por diálogos con pastores de almas, consejeros matrimoniales y familiares, así como con parejas y familias interesadas en el tema. Inmediatamente después de la presentación de este informe se han reanudado estas conversaciones de forma espontánea. Sobre todo, nuestros hermanos en el ministerio quieren saber, por lo general con la mayor premura posible, qué deben o pueden hacer en concreto. Estas peticiones son comprensibles y justificadas. Sin embargo, no hay recetas simples. Y mucho menos pueden imponerse en la Iglesia determinadas soluciones de forma arbitraria o a base de maquinaciones intimidatorias. Para llegar a una solución posiblemente unánime es preciso dar muchos pasos.

En las cuestiones referentes a la sexualidad, al matrimonio y a la familia, el *primer paso* consiste, ante todo, en que seamos nuevamente capaces de hablar y descubrir una vía de salida de la inmovilidad ocasionada por un enmudecimiento resignado frente a la situación de hecho. Preguntarse simplemente qué es lícito o qué está prohibido, no es algo que nos sirva aquí de mucha ayuda. Las cuestiones relativas al matrimonio y a la familia –entre las cuales la cuestión de los divorciados y vueltos a casar es tan solo una más, aunque se trate de un problema urgente– forman parte del contexto general en el que nos preguntamos cómo pueden las personas encontrar la felicidad y la plenitud de su vida.

De este contexto forma parte, de un modo absolutamente esencial, el modo responsable y gratificante de relacionarse con el don de la sexualidad, don hecho y confiado por el Creador a los seres humanos. La sexualidad debe hacer salir del callejón sin salida y de la soledad de un individualismo autorreferencial y conducir al «tú» de otra persona y al «nosotros» de la comunidad humana. El aislar la sexualidad de tales relaciones globalmente humanas y reducirlo a puro sexo no ha conducido a la tan ponderada liberación, sino a su banalización y comercialización. La consecuencia de todo ello es la muerte del amor erótico y el envejecimiento de nuestra sociedad occidental. El matrimonio y la familia son el último reducto de resistencia contra un economicismo y tecnificación de la vida que todo lo calcula con frialdad y todo lo devora. Tenemos todas las razones del mundo para comprometernos lo más posible en favor del matrimonio y de la familia y, sobre todo, para acompañar y animar a los jóvenes en este camino.

Un *segundo paso*, dentro de la Iglesia, consiste en una renovada espiritualidad pastoral que deje de incurrir, de una vez, en una mezquina consideración legalista y en un rigorismo no cristiano que impone a las personas pesos insoportables que nosotros, los clérigos, no queremos y ni siquiera sabríamos cómo llevar (cf. Mt 23,4). Las Iglesias orientales, con su principio de la *oikonomía*, han desarrollado un recorrido bastante ajeno a la alternativa entre rigorismo y laxismo, del que nosotros podemos ecuménicamente

aprender. En Occidente conocemos la *epicheía*, la justicia aplicada al caso individual, que según Tomás de Aquino es la justicia mayor.

La *oikonomía* no es ante todo un principio del derecho canónico, sino una fundamental actitud espiritual y pastoral que aplica el evangelio según el estilo de un buen padre de familia, entendido como *oikonómos*, según el modelo de la economía divina de la salvación. Dios, en su economía salvífica, ha dado muchos pasos juntamente con su pueblo y ha recorrido, en el Espíritu Santo, un largo camino con la Iglesia. Análogamente, la Iglesia debe acompañar a las personas en su andadura hacia el final de la vida, y en este punto debería ser consciente de que también nosotros, como pastores, estamos siempre en camino y que con bastante frecuencia nos equivocamos, tenemos que comenzar de nuevo y –gracias a la misericordia de Dios, que no tiene fin– podemos recomenzar una y otra vez.

La *oikonomía* no es una trayectoria o incluso una vía de salida «baratas», sino que hace que nos tomemos en serio el hecho de que, como Martín Lutero lo formuló precisamente en la primera de sus tesis sobre las indulgencias (1517), toda la vida del cristiano es una penitencia, es decir, un continuo cambiar de modo de pensar y una nueva orientación (*metánoia*). El hecho de que lo olvidemos con frecuencia y de que hayamos, imperdonablemente, descuidado el sacramento de la penitencia como sacramento de la misericordia, es una de las heridas más profundas del cristianismo actual. La vía penitencial (*via poenitentialis*) no es, por ello, algo destinado únicamente a los divorciados y vueltos a casar, sino a todos los cristianos. Solo si en la pastoral nos orientamos de nuevo de este modo profundo y global, avanzaremos también en las cuestiones concretas que se nos presentan una tras otra.

Un *tercer paso* concierne a la traducción institucional de estas consideraciones antropológicas y espirituales. Tanto el sacramento del matrimonio como el de la eucaristía no son una cuestión meramente individual y privada, sino que poseen un carácter comunitario y público y, por ello mismo, una dimensión jurídica. El matrimonio celebrado en la iglesia debe ser compartido por toda la comunidad de la Iglesia, concretamente de la parroquia, y el matrimonio civil se encuentra bajo la tutela de la Constitución y del ordenamiento jurídico del Estado. Considerados en este contexto más amplio, los procedimientos canónicos en cuestiones matrimoniales necesitan ser reorientados espiritual y pastoralmente. Ya existe hoy un amplio consenso en relación con el hecho de que los procedimientos unilateralmente administrativos y legales, según el principio del tuciorismo, no hacen justicia a la salvación y al bien de las personas y a su situación concreta de vida, a menudo más compleja. No estamos abogando con esto en favor de una gestión más laxista o de una mayor liberalidad en las declaraciones de nulidad matrimonial, sino más bien deseamos que se simplifiquen y se aceleren estos procedimientos y, sobre todo, que se sitúen en el marco de coloquios pastorales y espirituales, en el contexto de un asesoramiento de tipo pastoral y espiritual, en el espíritu del buen pastor y del samaritano misericordioso.

Existe una mayor controversia en relación con un *cuarto paso*, referente a situaciones en las que no es posible una declaración de nulidad del primer matrimonio o, como sucede en no pocos casos, no se desea porque no se considera honesta. La Iglesia debería animar, acompañar y apoyar, desde todo punto de vista, a quienes, después de una separación civil, emprenden el duro camino de la soledad. Unas nuevas formas de Iglesias domésticas pueden servir aquí de gran ayuda y ofrecer una nueva posibilidad de sentirse en casa. El camino para hacer posible a los divorciados que se han vuelto a casar civilmente, en situaciones concretas y después de un período de reorientación, el acceso a los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía, debe recorrerse en cada caso concreto contando con la tolerancia o el tácito consentimiento del obispo. Ahora bien, la discrepancia entre el ordenamiento oficial y la tácita praxis local no es una situación nueva del todo satisfactoria.

Aunque no sea posible y ni siquiera deseable una casuística, habría que proporcionar y anunciar públicamente los criterios vinculantes. En mi informe he tratado de hacerlo. Obviamente, esta propuesta puede mejorarse. Sin embargo, la esperanza de muchísima personas está justificada: la esperanza de que el próximo Sínodo, dirigido por el Espíritu de Dios, después de haber ponderado todos los puntos de vista, pueda indicar un camino bueno y común[28].

---

28. Una ayuda, de gran sabiduría espiritual y pastoral, en la línea de san Alfonso Maria de Ligorio, patrono de los teólogos morales, es el breve pero interesantísimo libro de B. HÄRING, *¿Hay una salida?: pastoral para divorciados*, Herder, Barcelona 1990.

Índice